l'œuvre grégorienne, nous pouvons remarquer combien l'Evêque de Nazianze a fidèlement suivi le conseil des maîtres alexandrins, enseignant que le philosophe chrétien doit prendre son bien dans tous les systèmes et ne se faire exclusivement l'élève d'aucune école de philosophie profane. Rien de plus marquant en effet que l'éclectisme de sa doctrine et de son vocabulaire. Il puise à des sources multiples. Si l'influence de Platon semble avoir été particulièrement profonde, celle du néo-platonisme, des stoïciens et des cyniques ne paraît pas niable non plus et elle est quelquefois beaucoup plus qu'une question de vocabulaire.

Voilà pour les sources profanes.

Du côté chrétien, en même temps que l'influence biblique, celle des Alexandrins s'est exercée largement. Déjà on trouve parfois chez Clément presque le langage et la pensée de Grégoire sur la κάθαρσις. Incontestablement, les Stromates ont beaucoup facilité à notre théologien l'adaptation et la transposition des vues profanes dans la morale chrétienne. Profitant de leur effort, il a fait œuvre originale et personnelle, en portant à sa perfection l'assimilation des doctrines platoniciennes et stoïciennes sur la κάθαρσις à l'enseignement traditionnel de l'Eglise.

Grâce à son génie propre, travaillant sur les données patristiques et bibliques, il a su donner à cette doctrine une ampleur de développement et une importance toute nouvelles. Elle occupe dans son œuvre une place immense, capitale, qu'elle ne semble avoir jamais eue dans celle de ses prédécesseurs. L'ascète du Pont et d'Azianze avait trouvé une occasion d'unir le christianisme et l'hellénisme sur un terrain qui lui plaisait; il sut la mettre à profit. Ses goûts personnels y trouvèrent satisfaction et son enseignement théologique n'y perdait rien en orthodoxie.

CHAPITRE VIII

« Μίαν... γένους λαμπρότητα, τὴν τῆς εἰκόνος, τήρησιν καὶ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἐξομοίωσιν, ὅσον ἐφικτὸν τοῖς σαρκὸς δεσμίοις. » Or. 24 15, P. G. 35, 1188.

« Il n'y a qu'une seule noblesse véritable : garder pure l'image divine et ressembler à l'archétype divin, autant qu'il est possible aux prisonniers de la chair. »

LA RESSEMBLANCE A DIEU

SOMMAIRE

I. — **Place et importance** de l'assimilation divine dans l'ascension vers Dieu.

Sources chrétiennes : Fondement biblique, — développement par les Pères, — influence spéciale de Clément d'Alexandrie.

Sources profanes : Influence directe de Platon, et de Plotin moins éloigné de la pensée chrétienne.

Pourquoi Grégoire développe-t-il tant cette doctrine ?

II. — **Nature** : Doctrine traditionnelle sur la double ressemblance à Dieu.

Ressemblance innée : συγγένεια platonicienne. L'âme θεοῦ εἰκών. Sources bibliques et patristiques, indépendance et originalité de Grégoire.

Ressemblance acquise. L'ὁμοιώσις τῷ θεῷ de Platon, habilement adaptée au christianisme. Pourquoi Grégoire traite-il surtout de la ressemblance innée ?

Conclusion : la morale évangélique présentée d'une façon orthodoxe, mais nouvelle et adoptée aux contemporains.

Appendice : Y a-t-il dualisme dans l'enseignement moral de Saint Grégoire, ou réduction à l'ordre naturel ?

Veut-on atteindre la contemplation ? Que l'on travaille avec ardeur à ressembler à Dieu. Tel est, nous l'avons vu, l'enseignement commun de Grégoire et de Plotin.

Cette doctrine de l'assimilation divine occupant dans l'œuvre grégorienne une place très importante, nous lui consacrons ce chapitre dans lequel, conformément à la fin que nous nous sommes proposée, notre effort tendra à montrer soigneusement à quelles sources l'Evêque de Nazianze s'est inspiré, comment il les a utilisées et dans quelle mesure il a été original.

Ressembler au modèle divin, voilà, croyons-nous, le thème de morale préféré de Grégoire. Gardez pure l'image de Dieu, imitez l'archétype (1), ainsi exhorte-t-il, presque dans chaque discours, les fidèles assemblés. Dans ses poésies, tantôt il chante sa joie d'avoir restauré l'image divine en lui ou son espoir de la conserver intacte, ἡ τῆς εἰκόνος τήρησις, tantôt il se lamente de l'avoir souillée et de la faire disparaître.

Mais comment l'assimilation divine s'articule-t-elle avec les autres exercices de la méthode ascétique qui élève l'âme à Dieu ? Il y avait à ce sujet une doctrine courante, plus ou moins commune aux néo-platoniciens et aux théologiens chrétiens, depuis Clément d'Alexandrie. Pour les uns et les autres, la ressemblance à Dieu est le résultat, le terme de la purification et la condition indispensable de la contemplation.

Voici, dans un texte de Grégoire, un excellent résumé de cette doctrine : « Par le désir, Dieu purifie ; par la purification, Il nous rend semblables à Lui ; θεοειδεῖς ; quand nous sommes devenus tels, en quelque sorte de sa famille, ὡς οἰκειοίς. Il entre déjà en commerce intime avec nous, — j'ai peur que cette parole ne paraisse un peu audacieuse, — Dieu uni étroitement à des dieux, θεὸς θεοῖς ἑνούμενός et connu d'eux autant

(1) « ἡ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἐξομοίωσις. » Or. 8 6, P. G. 35, 796 ; or. 24 15, P. G. 35, 1188.

peut-être qu'Il les connaît » (1). Entre beaucoup de textes (2) où la κάθαρσις est présentée ainsi comme divinisante, citons encore celui-ci, d'une inspiration si élevée : « Je me purifie corps et âme et je deviens un temple qui reçoit Dieu... ; je deviens autre, car je subis le changement divin » (3). Une fois assimilé à Dieu, l'esprit purifié s'approche du Très Pur, entre en contact avec la Lumière (4). Aussi l'imitation de Dieu est-elle l'essentiel de la morale chrétienne et la source unique du bonheur véritable (5).

Cet enseignement n'était point entièrement nouveau, pas même dans sa forme souvent. Venant à la fois de deux directions, il était apporté à Grégoire par le courant chrétien et par le courant profane.

La Tradition pratistique avait largement développé cette doctrine, puisée aux plus pures sources bibliques. Le Sauveur n'avait-il pas dit : « soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » et, se proposant en modèle, « Je vous ai donné l'exemple afin que vous fassiez comme j'ai fait ? » Fidèle interprète de la pensée du Maître, Saint Paul avait insisté sur la nécessité de revêtir, de former, bref, d'imiter le Christ. Point n'est besoin d'insister davantage, tant il est évident que, d'après l'Ecriture (6), toute la loi nouvelle consiste

(1) Or. 38 7, P. G. 36, 317. « Ποθούμενον δὲ καθαίρῃ, καθαῖρον δὲ θεοειδεῖς ἀπεργάζεται, τοιούτοις... ὡς οἰκείοις, ἤδη προσομιλῇ... θεὸς, ἑνούμενός καὶ γνωριζόμενος, καὶ τοσοῦτον ἴσως, ὅσον... γινώσκει. » Cette finale de Grégoire fait allusion à Saint Paul : « Je connaîtrai alors comme je suis connu ». Comme lui, notre théologien ne veut point parler d'une connaissance compréhensive de Dieu par nous, mais simplement de la vision parfaite, faciale.

(2) Or. 21 2, P. G. 35, 1084 ; or. 25 2, P. G. 35, 1201.

(3) « καθαίρομαι ψυχὴν καὶ σῶμα, καὶ ναὸς θεοῦ γίνομαι δεκτικὸς... καὶ ἄλλος ἐξ ἄλλου γίνομαι, τὴν θείαν ἀλλοίωσιν ἀλλοιούμενος. » Or. 43 67, P. G. 36, 585.

(4) Or. 32 15 ; or. 21 1, P. G. 35, 1084. « δὶα καθάρσεως, κτῆσαι τὸ καθαρόν. » Or. 39 10, P. G. 36, 345.

(5) P. G. 36, 344, or. 39. « Nous sommes créés pour imiter Dieu autant que possible » ; P. G. 37, 1287, v. 1 et 2. « Heureux qui ne souille pas l'image divine ! » et P. G. 37, 1354, v. 7 et 8 ; or. 24 15, P. G. 35, 1188.

(6) Math. V. 48 ; Jean XIII. 15 ; Saint Paul, Gal. IV. 19, Ephès. IV. 13 ; Rom. 13 14, Philipp. II. 5, même doctrine I. Petr. II. 12 ; Jean 14 6 ; Ephés. 5 1.

à justifier le nom de chrétien, c'est-à-dire disciple et imitateur du Christ.

Est-il besoin de dire que les Pères de l'Eglise, antérieurs à Grégoire avaient souvent exposé cette doctrine capitale ? Clément d'Alexandrie surtout, Origène, plus près de lui, Athanase, et de son temps même, Grégoire de Nysse, lui avaient donné un développement considérable (1).

Bien que cet enseignement fût ainsi on ne peut plus traditionnel et courant dans la théologie chrétienne, notre théologien a dû en chercher de préférence l'exposé dans Clément dont il s'est plu à s'inspirer en d'autres matières et qui avait précisément donné une importance toute spéciale à l'assimilation gnostique. De plus, les Stromates avaient assez heureusement uni, sur ce terrain, la pensée de Platon et les données bibliques. La tâche était facilitée à l'Evêque de Nazianze.

N'avaient-elles pas dit, en effet, que la ressemblance à Dieu, recommandée par Platon, n'est autre que l'obéissance aux commandements, demandée par la Bible (2), qu'elle est le privilège du chrétien (3), puisqu'elle consiste proprement à imiter le Christ (4). De la sorte la formule platonicienne « ὁμοίωσις θεῷ prenait dans la bouche de Clément un sens nouveau et orthodoxe.

Faisant toujours grand cas des textes platoniciens, il établissait que l'assimilation divine est la fin de

(1) Dans Origène : image de Dieu, P. G. 12, 436 ; ressemblance à Dieu, fin de l'homme, P. G. 11, 333 ; double ressemblance divine, P. G. 12, 412 et 413, P. G. 11, 333 ; dans Saint Athanase : l'âme, image divine, P. G. 25, 117 ; le Verbe la restaure, P. G. 25, 120 ; dans Saint Grégoire de Nysse : l'homme, image de Dieu par la raison. P. G. 44, 138, 178, 258 ; ressembler à Dieu par la vertu, P. G. 44, 275 ; P. G. 44, 273 ; longue étude sur l'image et ressemblance de Dieu, P. G. 44, 1327 à 1346. Son œuvre entière « De la parfaite forme du chrétien » développe cette idée que toute la perfection du chrétien est d'imiter le Christ. Voir P. G. 46, 251 et sqq. Comme on le voit, cet enseignement était courant et très en honneur au temps de l'Evêque de Nazianze.

(2) P. G. 8, 1040 à 1043, Strom. II.

(3) Similitude divine, réservée au chrétien. Strom. II. 19, P. G. 9, 1040 ; XII, P. G. 8, 245 ; Prot. XI, P. G. 8, 235.

(4) Prot. XII. P. G. 8, 241 ; Pæd. I. 2, P. G. 8, 252.

la philosophie (1), le souverain Bien, le privilège naturel à l'homme (2). Aussi exhortait-il sans cesse le gnostique à atteindre ce sommet de la vertu, en se crucifiant au monde (3). Devenu semblable à Dieu, le sage aura part aux contemplations gnostiques, car l'homme contemple la sainteté infinie à l'aide de la sainteté qui lui ressemble... pur et simple, comme l'enfant » (4). N'avons-nous pas là déjà la doctrine de Grégoire, d'après laquelle la ressemblance à Dieu est le fruit de la purification et la condition de l'union contemplative ?

L'enseignement patristique offrait donc à l'Evêque de Nazianze de larges ressources, en particulier une doctrine platonicienne déjà en partie adoptée au christianisme par Clément. Pourtant il semble bien s'être adressé aussi à Platon lui-même. Sa sympathie personnelle pour « le plus sage des hommes » l'y portait ; il y était invité également par l'alexandrin. Puis n'y avait-il pas, en cette matière, une occasion trop belle d'unir l'hellénisme au christianisme pour qu'il n'en profitât pas ?

Pour établir que l'âme doit ressembler à Dieu, si elle veut le connaître et le voir, il suit pas à pas la célèbre métaphore platonicienne du Bien, soleil du monde intelligible, et la doctrine de Platon sur la vision. Pour être capable de voir les objets, l'organe de vision doit leur devenir semblable. Jamais l'œil n'eût aperçu le soleil, s'il n'était devenu ἡλιοειδής. Comme dans l'ordre sensible, cette loi s'applique dans l'ordre intelligible. L'esprit veut-il apercevoir le Bien ? Qu'il devienne ἀγαθοειδής, qu'il s'ouvre à la lumière de ce soleil intelligible qui lui donne sa forme, et lui permet de voir (5).

---

(1) Strom. V. 14.

(2) Strom. VI. 22. P. G. 8, 1080 ; II, 19 « ... Πλάτων... εὐδαιμονίας τέλος τιθέμενος ὁμοίωσιν θεῷ φησὶν αὐτὴν εἶναι κατὰ τὸ δυνατόν. » ; Strom. VI. 15, P. G. 9, 340 ; VI. 17, P. G. 9, 371 ; V. 2, P. G. 9, 29.

(3) Strom. VI. 17, P. G. 9, 381 ; Strom. II. P. G. 8, 1072 à 1085 ; P. G. 9, 1048 à 1052.

(4) Strom. V. 2.

(5) Rep. 508, 509.

Comme nous l'avons vu (1), Grégoire imite de très près la comparaison de Platon, et s'attache fidèlement à sa pensée. Citons seulement les passages qui nous intéressent en ce moment :

Platon. Rép. 508 D.

« ὅτι-περ αὐτὸ (sc. Ἀγαθόν) ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον (le soleil) ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα... ὥσπερ ὄψιν ἡλιοειδῆ νομίζειν ὀρθόν... οὕτω ἀγαθοειδῆ νομίζειν ταῦτα ἀμφότερα ὀρθόν. » 509 A.

Grégoire, or. 21 [1], P. G. 35-1084.

« ὅπερ γὰρ ἐστι τοῖς αἰσθητοῖς ἥλιος, τοῦτο τοῖς νοητοῖς θεός... : ὁ μὲν τὰς σωματικὰς ὄψεις ἡλιοειδεῖς, ὁ δὲ τὰς νοερὰς φύσεις θεοειδεῖς ἀπεργάζεται. »

Comment douter qu'il y ait imitation ? Comme Platon, l'Evêque de Nazianze pense que la ressemblance divine est nécessaire à l'esprit, pour voir Dieu ; comme lui, il attribue à l'action du soleil divin sur les natures intellectuelles, cette ressemblance imprimée dans l'esprit. Des deux côtés enfin, même langue, même développement de la pensée. Chez Grégoire, il y a juste substitution de Dieu au Bien dont parlait le sage athénien. Aussi ne peut-on plus hésiter à croire qu'ici, comme au deuxième discours théologique (or. 28[30]) où la même métaphore du Bien, soleil du monde intelligible est reprise et attribuée à un profane « ἔφη τις τῶν ἀλλοτρίων », c'est à Platon que notre théologien se réfère.

La pensée grégorienne avait, sur ce terrain, des attaches profondes dans la philosophie platonicienne. En voici une autre preuve, d'ordre plus général :

« C'est d'après la ressemblance à Dieu, disait Platon, que je juge la véritable habileté d'un homme ou bien sa nullité, son manque absolu de valeur humaine » (2).

---

(1) Chapitre 3e de cet ouvrage.

(2) « περὶ τοῦτο (ressemblance à Dieu) καὶ ἡ ὡς ἀληθῶς δεινότης ἀνδρὸς καὶ οὐδένια τε καὶ ἀνανδρία. Ἡ... τούτου γνῶσις σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή. » Théét. 176 C.

Elle est le moyen d'éviter tout mal et de trouver le bonheur, bref la fin de l'homme (1). L'Evêque de Nazianze ne pense-t-il pas de même? « La vraie noblesse, la seule, consiste à garder pure l'image de Dieu et à ressembler au modèle divin... par la raison, par la vertu et par les désirs » (2). Là est notre fin : « Nous sommes créés pour imiter Dieu autant que possible » (3). Là aussi, le vrai bien : « Heureux qui ne souille pas l'image divine! Le pire malheur est de la perdre (4). Comme on le voit, la morale de Grégoire et celle de Platon proposaient ici le même but aux efforts de l'homme.

Malgré le parallélisme relevé entre la pensée platonicienne et grégorienne, il restait évidemment de l'une à l'autre une grande distance. Mais le néo-platonisme, en recueillant l'enseignement de Platon, l'avait ici encore rapproché du christianisme et en avait facilité l'adaptation.

N'avait-il pas assimilé, avant Grégoire, l'idée du Bien dont parlait Platon à celle de Dieu « γενέσθω... θεοειδὴς πᾶς..., εἰ μέλλει θεάσασθαι τἀγαθον » ? (Enn. I. 6, 9).

Sa doctrine de la ressemblance à Dieu est souvent très voisine de celle de Grégoire et exprimée en termes identiques.

Selon lui, la purification nous rapproche de la divinité, car elle dégage la ressemblance foncière de l'âme de l'Un (5), ressemblance nécessaire pour atteindre la contemplation, ὁμοιοῦσθαι δεῖ... (6). « L'Un, dit-il, est présent pour ceux-là seuls qui peuvent le recevoir... se mettre en harmonie avec lui... l'atteindre en vertu de

(1) Théétète, 176 A-D.

(2) Or. 8 6, P. G. 35, 796; Or. 24 15, P. G. 35, 1088; or. 33 12, P. G. 36, 229.

(3) Or. 39 7. P. G. 36, 341.

(4) P. G. 37, 1287, v. 1 et 2; P. G. 37, 1354, v. 7 et 8.

(5) Enn. VI. 9, 4 et 8. Pour s'unir à l'Un, le sage doit enlever toute différence, ἑτερότης, être réduit à l'unité « εἰς ἓν συναχθείς. »;

(6) Enn. V. 7, 35; Enn. VI. 9, 11 « la vision est une union du semblable au semblable, συγγίνεται καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον. » Enn. I. 6, 2.

la ressemblance qu'ils ont avec lui » (1). Purification, ressemblance, union contemplative à Dieu, voilà d'après Plotin, comme Grégoire, les degrés de l'ascension vers Dieu.

Les Ennéades exposent souvent cette doctrine en des termes qui appellent des rapprochements avec les discours de notre théologien. Elles rappellent que l'on contemple le très Pur, par l'esprit pur « κάθαρῷ τῷ νῷ τὸ καθαρώτατον θεᾶσθαι » (2). Le νοῦς κάθαρος est très souvent mentionné par Grégoire. Cette formule courante et déjà vieille désignait l'esprit affranchi du corps et purifié, devenu semblable à l'objet qu'il contemple, l'Esprit pur.

On pourra comparer encore les passages suivants dans lesquels Grégoire et Plotin montrent la vie des sens comme une source de multiplicité, comme un obstacle à notre ressemblance à Dieu « Dieu sera tout en tous, dit notre théologien, lorsque nous ne serons plus multiples comme maintenant par les mouvements du corps et les passions..., mais que nous serons devenus tout entiers semblables à Dieu, capables de contenir Dieu seul et tout entier. Telle est la perfection à laquelle nous aspirons de tous nos efforts » (3). N'était-ce pas à peu près la pensée et presque la langue même de Plotin ? « Le sage fait effort pour être Dieu, mais tant que ces mouvements involontaires (passions) se produisent, il est encore un être.... double » (4). L'âme, une fois purifiée, appartient toute entière au divin (5), rien d'étranger ne faisant plus obstacle à l'unification (6). N'étant plus troublé par aucun mouvement désordonné et ramené à l'unité, le sage peut alors recevoir Dieu, il

(1) Enn. VI. 9, 4.

(2) Enn. VI. 9, 3; Confér. P. G. 37, 783, v. 985 « κάθαροῖο νόου » Or. 32 15. « νοῦς κεκάθαρμενος Confér. Clément. « αὐτῷ κάθαρῷ τῷ νῷ. » Strom. V. 11. P. G. 9, 101.

(3) « ὅταν μηκέτι πολλὰ ὦμεν ὥσπερ νῦν τοῖς κινήμασι καὶ τοῖς πάθεσι..., ἀλλ' ὅλοι θεοειδεῖς, ὅλου θεοῦ χωρητικοὶ καὶ μόνου. Τοῦτο γὰρ τελείωσις πρὸς ἣν σπεύδομεν. » Or. 30 6, P. G. 36, 112.

(4) Enn. I. 2, 7.

(5) Enn. I. 6, 6.

(6) Enn. I. 6, 9.

ne laisse aucune partie de son être qui ne soit en contact avec lui. Là est le terme de son ascension (1).

Bien que la ressemblance soit ici plus extérieure que profonde et que les tendances panthéistes des Ennéades restent toujours fortement accusées, il n'est pas niable que Grégoire ait exprimé souvent cette doctrine dans la langue du néo-platonisme. La chose d'ailleurs n'était pas inouïe au IVe siècle où les Pères de l'Eglise exprimaient d'authentiques vérités chrétiennes avec le vocabulaire plotinien.

Ainsi l'Evêque de Nazianze n'a pas inventé de toutes pièces sa doctrine de la ressemblance à Dieu. L'Ecriture lui en donnait le fondement très sûr et la philosophie platonicienne, comme la tradition patristique, lui en facilitait le développement scientifique, lui montrait comment elle s'articule avec les autres moyens d'ascension vers Dieu. Recevant l'apport des deux courants, chrétien et profane, il les a utilisés et habilement réunis.

Pourtant ces influences quelque profondes qu'elles soient, ne suffisent pas, croyons-nous, à expliquer la place et l'importance toute spéciale de cet enseignement dans son œuvre. Il conçoit la vie chrétienne toute entière, comme une lutte continuelle pour garder intacte l'image divine. Envisagée sous ses deux aspects, garder l'image de Dieu et ressembler au modèle, l'assimilation divine constitue le thème capital et perpétuel de son enseignement moral, celui qu'il préfère traiter. Pourquoi cela ? N'est-ce pas par ce qu'il y avait dans cette conception, qui correspondait d'ailleurs si bien à la pensée du Sauveur, une élévation de pensée qui devait captiver son âme naturellement noble, et répondait pleinement à ses hautes aspirations mystiques ? De plus, ne permettait-elle pas d'unir avec aisance et avec harmonie les plus belles conceptions de la morale platonicienne à la plus authentique morale évangélique? Telles sont, peut-être, quelques-unes des raisons pour

(1) Enn. VI. 9, 4, 8 et 11, Enn. I. 2, 6, Enn. I. 6, 6 et *sqq.* développent ces idées.

lesquelles Grégoire s'attacha tant à développer cette doctrine.

II

Sur la nature de notre ressemblance à Dieu, il y avait dans l'enseignement patristique une doctrine traditionnelle que Grégoire a utilisée.

« Quelques philosophes chrétiens, disait Clément d'Alexandrie, ne disent-ils pas, comme Platon, que dès sa naissance l'homme a reçu le privilège d'être à l'image de Dieu, τὸ μὲν κατ' εἰκόνα, et que, plus tard, il doit arriver à la ressemblance de Dieu, τὸ κατ' ὁμοίωσιν δὲ, par la perfection » (1). Voilà donc pour l'homme une double ressemblance divine : l'une innée, l'autre acquise par son effort personnel, l'une tient à la nature même, l'autre vient de la vertu. Après son maître, Origène parlait souvent des deux (2), et, à peu près au temps de notre théologien, Grégoire de Nysse écrivait tout un traité sur ce sujet (3).

Recueillant ces données, l'Evêque de Nazianze résume les deux aspects de la ressemblance à Dieu en une formule très fréquente et presque invariable : « Il n'y a qu'une seule noblesse véritable : garder pure l'image divine et ressembler à l'archétype, autant qu'il est possible aux prisonniers de la chair » (4).

Notre ressemblance innée à Dieu n'avait pas échappé aux philosophes païens. Grégoire s'en inspire-t-il, du moins dans son langage ? Oui, semble-t-il. En tout cas, il les a lus, puisqu'il déclare expressément : « Comme j'en suis convaincu et je l'entends dire aux sages, l'âme est une émanation divine qui nous vient du ciel soit tout entière, soit seulement dans sa partie maîtresse, l'esprit

(1) Strom. II. 22, P. G. 8, 1088.

(2) P. G. 11, 333; P. G. 11, 412 et 413 ; P. G. 12, 436.

(3) P. G. 46, 251 et *sqq.* ; P. G. 44, 138, 178 et *sqq.*, 258, 273, 1327 et *sqq.*

(4) « μίαν... γένους λαμπρότητα, τὴν τῆς εἰκόνος τήρησιν καὶ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἐξομοίωσιν ὅσον ἐφικτὸν, τοῖς σαρκὸς δεσμίοις. » Or. 24 15, P. G. 35, 1188 ; or. 8 6, P. G. 35, 795 ; or. 33 12, P. G. 36, 229 ; or. 37 12, P. G. 36, 297.

qui est son pilote..., aussi l'unique loi de sa nature est-elle de se porter en haut, de s'unir à Dieu, de regarder toujours entièrement vers l'objet qui lui est apparenté » (1). Idées et style qui rappellent nettement les platoniciens, et c'est eux, à n'en pas douter, qu'il veut désigner ici. Platon n'avait-il pas enseigné qu'avant de descendre sur terre, les âmes menaient au ciel la vie des dieux, en contemplant les essences véritables (2), et qu'actuellement l'âme qui se retire pure du corps s'en va vers ce qui lui ressemble : le divin, l'immortel? (3).

Mais Plotin avait beaucoup plus encore signalé notre ressemblance innée à Dieu. « L'âme, disait-il, est évidemment apparentée, συγγενὴς, à la nature divine et immortelle ; l'être qui reçoit la sagesse et la vertu est nécessairement divin, puisqu'il participe des choses divines par l'affinité et la communauté d'essence qu'il a avec elles » (4). Veut-on savoir ce qu'est la vision de l'Un? Elle est précisément « l'union du semblable au semblable », réservée au sage hiérophante qui, après s'être purifié, jouit de la contemplation de ce qui est dans le sanctuaire (5).

L'Evêque de Nazianze ne parle-t-il pas parfois de cette parenté de l'âme avec Dieu, συγγένεια plotinienne, d'une façon assez semblable ? « La contemplation, dit-il, s'élève d'ici-bas, s'avance dans le sanctuaire et fait remonter notre esprit vers ce qui lui est apparenté « τὸν νοῦν ἡμῶν πρὸς τὸ συγγενὲς ἐπάναγουσα ». Après ce retour, a lieu son union étroite avec l'objet qui lui

(1) P. G. 37, 686, v. 60, 66.

(2) Phèdre passim, de même Rep. VI, 490 B. expose la parenté de l'âme avec l'Etre, avec le divin.

(3) Phédon, 82 B, 83.

(4) Enn. IV. 7, 10. « ὅτι δὲ τῇ θειοτέρα φύσει συγγενὴς ἡ ψυχὴ καὶ τῇ αἰδίῳ, δῆλον... : ἀνάγκη θεῖον τὸ τοιοῦτον εἶναι, ἅτε θείων μετὸν αὐτῷ, δία συγγένειαν καὶ ὁμοούσιον. »

(5) Enn. VI. 9, 11.

(6) Or. 14 4, P. G. 35, 863. Rien de plus plotinien que ce retour, cette remontée de l'esprit vers Dieu, ou vers l'objet qui lui est apparenté.

est apparenté, et comme de sa famille, τῷ οἰκείῳ προσομίξῃ » (1).

La marque néo-platonicienne de ces textes n'est pas niable ; mais souvent ces symboles plotiniens cachent des réalités chrétiennes. Qu'est bien, en effet, cette parenté de l'âme avec Dieu, συγγένεια, οἰκείωσις, mentionnée par Grégoire ? Elle n'est plus, comme dans les Ennéades, « la ressemblance de deux essences incorporelles, que rien n'empêche de s'unir entre elles, puisque ce qui les sépare seulement, c'est leur distinction, leur différence due au corps seul (2) » ; elle n'est pas davantage une « vague trace de l'Un en nous », mais une donnée proprement biblique. Pour savoir ce qu'elle est, il faut se référer au récit génésiaque de la création, où l'homme est présenté comme l'image et la ressemblance de Dieu par son âme, souffle divin mis en lui (3). Voilà pour l'ordre naturel. Mais Grégoire connaît une autre image de Dieu en nous, c'est la ressemblance divine que la grâce sanctifiante imprime dans l'âme du chrétien (4) et dont l'Ecriture, — Saint Paul surtout — a tant de fois parlé. Par elle, nous réalisons le plan de Dieu qui « nous a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils » (5), nous « portons la ressemblance du Christ en nous. » (6) S'il la réalise, le chrétien devenu image parfaite du Christ pourra dire : « Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (7). L'Evêque de Nazianze connaît ces

(1) Or. 28 17, P. G. 36, 48; Or. 45 3, P. G. 36, 624 et *sqq.*, or. 21 1 P. G. 35, 1084 ; or. 38 7, P. G. 36, 317. Ces textes ont une teinte néo-platonicienne qui n'est pas niable.

(2) Enn. VI, 6, 8. Traduction Bouillet, p. 556.

(3) Souvent Grégoire cite ce texte biblique ou y fait allusion. Ex. P. G. 37, 452, v. 72; P. G. 37, 1378, v. 1, 13; or. 33 12, P. G. 36, 229; or. 38 11, P. G. 36, 321.

(4) « θεοὶ (les chrétiens) δια Τρίαδος προσκυνουμένης. » Or. 33 15, P. G. 36, 232, même idée. Or. 40 31, P. G. 36, 404. « Par la grâce, le Christ est entré en toi », ou or. 40 8, P. G. 36, 368; or. 40 10, P. G. 36, 372.

(5) Rom. VIII. 29.

(6) I Cor. XV. 49.

(7) Gal. II. 20.

textes d'Ecriture et il les utilise souvent (1). Là se trouve la source authentique de sa pensée.

En ce domaine, il est bien entendu entièrement indépendant du platonisme qui n'a jamais soupçonné cette ressemblance surnaturelle de l'âme avec Dieu. Mais dans l'ordre purement naturel même, il est bien loin de Plotin. Les Ennéades, dira-t-on, parlent bien également de l'âme, image de Dieu ou de l'Un ? Sans doute, mais qu'entendent-elles par là? Simplement ce que serait pour qui a vu Dieu « le souvenir de ce qu'il était lorsqu'il se trouvait absorbé en Lui », ou bien encore cette image possédée par celui qui se voit devenu Dieu » et qui « en s'élevant au-dessus de lui-même, en devenant comme une image qui viendrait se confondre avec son modèle, εἰ ἀφ' αὐτοῦ μεταβαίνοι ὡς εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον, atteindra le terme de son ascension » (2).

Si Grégoire emploie ce vocabulaire et parle aussi de l'union de l'esprit, chose divine, à ce qui lui est apparenté, ou du retour de l'image vers le modèle, ἡ εἰκὼν ἀνέλθῃ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον » (3), comme sa pensée est différente de celle de Plotin ! A ses yeux, l'image de Dieu en nous est proprement image et non plus « comme une image »; elle reste uniquement image, toujours distincte de son modèle, tandis que pour Plotin elle se confond avec lui; elle est plus qu'un vague souvenir, puisqu'elle est une réalité vivante, le souffle de Dieu en nous, et plus encore une participation à sa vie intime par la grâce. Ainsi elle comporte une ressemblance naturelle et surnaturelle à Dieu.

Même indépendance de toute pensée profane lorsque

(1) Emploi des textes pauliniens, or. 30 6, P. G. 36, 112 où il cite Gal. III. 28; Hébr. II. 18; I Cor. XV. 28; même usage de l'Ecriture dans or. 40 31, P. G. 36, 404; or. 19 8, P. G. 35, 1052.

(2) Enn. 9, 11. « προσομιλεῖ (à l'Etre), εἴ τις οὖν τοῦτο αὐτὸν γενόμενον ἴδοι, ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτόν, καὶ εἰ ἀφ' αὐτοῦ μεταβαίνοι ὡς εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον, τέλος ἂν ἔχοι τῆς πορείας. »

(3) « ... ἐπειδὰν τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω... τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον τῷ οἰκείῳ προσομίξῃ καὶ ἡ εἰκὼν ἀνέλθῃ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον. » Or. 28 17, P. 36, 48.

Grégoire raconte ce que nous appellerions l'histoire de cette image divine.

S'attachant uniquement aux textes bibliques, il rappelle que le Créateur a fait partager à l'homme sa propre vie, en lui donnant son souffle divin qui le constitue image du Dieu immortel « ἐν γὰρ ἧκε πνεῦμα ἐκ πνοιῆς... παγὴν βροτὸς ἀθανάτοιο εἰκών. » (1). Soumise à l'épreuve, l'image divine est souillée par le péché des premiers parents. Voilà pourquoi la boue, c'est-à-dire les instincts inférieurs sont en révolte contre sa suprématie; l'équilibre de notre nature primitive est désormais rompu. Telle est l'origine du mal.

Est-il besoin de dire que Grégoire est ici bien au-dessus des vues plotiniennes ? D'après les Ennéades, les âmes descenderaient du monde intelligible dans les corps, par une impulsion naturelle. Le mal viendrait ainsi du dualisme foncier de notre nature, comme si la matière, la partie irraisonnable de l'homme et tout le monde sensible étaient intrinséquement mauvais. Mais pourquoi cette déchéance des âmes, pourquoi le corps est-il de soi mauvais et source de vices ? Quelle est la faute dont notre situation misérable constitue le juste châtiment ? Mystère, problème insoluble dans la conception plotinienne ! Sans doute le chef du néo-platonisme a créé la plus haute philosophie religieuse que l'antiquité païenne nous ait léguée et nous reconnaissons volontiers l'élévation de très belles méditations des Ennéades sur la ressemblance et l'union de l'âme à l'Un. Il y a là, incontestablement, une très brillante réussite de la pensée profane, peut-être du reste imprégnée parfois par le milieu chrétien. Mais à côté de ces remarquables aperçus, que de lacunes et que d'erreurs! Entre la doctrine plotinienne de la ressemblance à Dieu, et celle de notre théologien, il reste l'immense distance de la pensée païenne, toujours incomplète, souvent obscure, aux éclatantes et pleines lumières de la Révélation chrétienne.

(1) P. G. 37, 452, v. 53, 78, reprend Gen. I. 26, 28 et II. 7, 9.

(2) P. G. 37, 1378, v. 1, 13; or. 39 7, P. G. 36, 341; or. 38 11-14, P. G. 36, 321 et *sqq.*, P. G. 37, 1360, v. 95, 108.

En homme qui sentait nettement l'infériorité de la doctrine néo-platonicienne, Grégoire s'est inspiré ailleurs. Ainsi, bien loin de penser, comme Plotin, que l'homme peut, par ses seules forces naturelles, dégager la ressemblance à l'Un et opérer son retour (1) au monde intelligible en se séparant brutalement du corps, en retranchant l'ἑτερότης, il enseigne avec l'Ecriture que l'image déchue a reçu de puissants secours pour se relever. N'est-ce pas pour lui apporter de l'aide et la purifier que le Verbe a pris chair? Ne nous a-t-il pas donné le Baptême qui la restaure dans sa beauté primitive « τῆς πεσούσης εἰκόνος ἐπανόρθωσις. » (2), qui la lave, λουτρὸν (3). Ne nous aide-t-il pas chaque jour de sa grâce, à garder cette image purifiée dans le bain baptismal, à l'abri de toute souillure nouvelle?

Si notre théologien est resté bien au-dessus de la pensée plotinienne, il n'en faut pas conclure qu'il a tout inventé, puisqu'il a trouvé des larges ressources dans l'Ecriture et dans la tradition patristique. Mais son originalité incontestable consiste en ce qu'il a fait autour de cette idée, l'image de Dieu en nous, une synthèse large et nouvelle de la doctrine chrétienne. La création et l'élévation à l'état surnaturel n'est pas autre chose à ses yeux que l'acte de Dieu mettant dans un corps fait de terre, sa propre image, et la favorisant de rapports intimes, purement gratuits avec son modèle (4). L'image déchue et souillée, voilà tout le péché originel (5). L'Incarnation n'a d'autre but que de la restaurer et de la sauver (6). Le Baptême la redresse (7). La vie chrétienne tout entière doit assurer,

(1) Enn. I. 2, 4 et 5 ; VI, 9.

(2) Or. 40 7, P. G. 36, 365 ; or. 45 9, P. G. 36, 633. « ὁ... Λόγος. ἐπὶ τὴν ἰδίαν εἰκόνα χωρεῖ... τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἀνακαθαίρων. »

(3) Or. 40 32 P. G. 36, 404. « τὸ λουτρὸν... τῆς εἰκόνος. »

(4) Or. 38 11-13, P. G. 36, 321, 325.

(5) Or. 39 7, P. G. 36, 341 ; or. 38 12, P. G. 36, 324 ; Or. 45 8, P. G. 36, 632 et 633 ; P. G. 37, 1353 et *sqq.* surtout 1360, v. 99, 107.

(6) Or. 38 13 P. G. 36, 325 ; or. 40 7, P. G. 36, 365 ; or. 45 9, P. G. 36, 633.

(7) Or. 40 7, P. G. 36, 365.

par les Sacrements et par notre effort personnel, la conservation de l'image dans la pureté baptismale ou recouvrée par la pénitence (1). Le jugement consistera à en rendre compte (2). Le ciel enfin qu'est-ce autre chose sinon sa réunion définitive au modèle divin (3) ?

De la sorte, l'Evêque de Nazianze a présenté le dogme et la morale traditionnelle d'une façon vraiment originale et nouvelle.

III

Garder pure l'image divine en évitant toute souillure, c'est beaucoup, mais il faut aussi acquérir la ressemblance à Dieu en imitant sa sainteté par des actes positifs. Après les Alexandrins (4), Grégoire adopte ce double aspect de la ressemblance divine : acquise et innée.

Platon, son philosophe préféré, avait déjà regardé l'ὁμοίωσις θεῷ comme la condition du bonheur et la fin de la morale : « Pour échapper au mal, disait-il, il faut s'évader d'ici-bas vers là-haut.... L'évasion, c'est l'assimilation à Dieu en devenant juste et saint.... Dieu est souverainement juste et saint ; rien ne lui ressemble plus que celui qui est devenu, à son exemple, le plus juste possible » (5).

(1) Or. 40 32, P. G. 36, 404 et 405 ; or. 33 12, P. G. 36, 229 ; or. 38 14, P. G. 36, 328 ; P. G. 37, 781, v. 33, 39, 1287, v. 1, 12, 1306, v. 3, 6 ; P. G. 37, 1404 et 1405, LXI, etc... P. G. 35, 432, or. 2 22.

(2) Or. 33 12, P. G. 36, 229.

(3) Or. 28 17, P. G. 36, 48.

(4) Strom. II. 22, P. G. 8, 1088. Double ressemblance à Dieu. — « Fuir d'ici-bas c'est s'assimiler à Dieu le plus possible, dit il avec Platon, Strom. II. 22, P. G. 8, 1080. — Assimilation divine dans Strom. IV. 14 ; P. G. 8, 1301 et *sqq.* Strom. VI. 17 ; V. 2, 12 ; IV. 22, P. G. 8, 103 ; Strom. — II. 19, P. G. 8, 1040, le gnostique est « ὁ μιμούμενος τὸν θεόν καθ'ὅσον οἷόν τε. »

Origène : « Le souverain Bien de toute créature raisonnable, d'après la plupart des philosophes est de devenir semblable à Dieu le plus possible, doctrine plutôt prise aux livres sacrés qu'inventée par les sages. » P. G. 11, 333 ; P. G. 12, 436 ; P. G. 12, 412 et *sqq.* On peut comparer P. G. 12, 156 et 157 à or. 33 12, à propos de la double ressemblance, des deux formes : Dieu et le démon.

(5) Théétète 176 A. B.

Comme lui, Grégoire recommande souvent d'imiter Dieu, ἡ θεοῦ... μίμησις, de ressembler à l'archétype divin, ἡ πρὸς ἀρχετύπον ἐξομοίωσις... (1) correspondant à l'ὁμοίωσις θεῷ ou θείῳ παραδείγματι platonicienne.

N'y voit-il pas aussi toute la grandeur de l'homme, sa fin (2), comme Platon en faisait la mesure de la valeur humaine ?

Elle s'acquiert par la raison, par la vertu et par les purs désirs (3), comme pour Platon en devenant juste et saint dans la clarté de l'esprit.

N'y aurait-il pas aussi un écho de la doctrine platonicienne des deux exemplaires dans le passage suivant : « Est noble, dit Grégoire, tout homme qui garde l'image divine en pratiquant la vertu, en se conformant à l'archétype. Est vil, au contraire, quiconque la souille par le vice et met en son âme l'autre forme, celle du serpent » (4). En mettant à part cette allusion finale au récit biblique de la chute primitive, ne peut-on pas trouver là une réminiscence de ce texte du Théétète ? : « Deux exemplaires sont dressés au sein de la réalité : l'un divin... auquel on s'assimile en devenant juste et saint. Dans cette ressemblance, consiste l'habileté et la valeur d'un homme.... Par leurs actions injustes, les méchants ne font que se rendre semblables au second, vide de Dieu et plein de misère, et perdre toute ressemblance au premier. C'est leur punition » (5).

Ainsi, sans doute, la doctrine platonicienne de la ressemblance à l'exemplaire divin, a-t-elle eu quelque influence sur notre théologien. Mais il n'est pas douteux que cette doctrine a été largement et constamment adaptée.

(1) Or. 8 6, P. G. 35, 796 ; or. 24 15, P. G. 35, 1188 ; or. 39 7, P. G. 36, 341 ; or. 33 12, P. G. 36, 229 ; or. 4 73, P. G. 35, 597 ; or. 21 2, P. G. 35, 1084 ; or. 17 9, P. G. 35, 976 ; or. 38 11, P. G. 36, 321.

(2) Or. 8 6, P. G. 35, 796. Conf. Théétète, 176 C. ; or. 24 15, P. G. 35, 1188.

(3) P. G. 35, 1188, or. 24 15. P. G. 35, 796 or. 8 6 ; or. 21 2 P. G. 35, 1084.

(4) Or. 33 12, P. G. 36, 229.

(5) Théétète 176 E. et 177 A.

Presque toujours la formule platonicienne, ἡ πρὸς ἀρχετυπον ἐξομοίωσις, ὁμοίωσις θεῷ est unie à la formule chrétienne, εἰκονος τηρήσις, inconnue de Platon. Il ne s'agit plus seulement de copier un exemplaire divin, impersonnel et vague, mais de ressembler au Dieu personnel et vivant dont parle l'Ecriture, d'être parfait comme le Père céleste est parfait (1), « d'imiter Dieu comme il convient à des fils bien-aimés. » (2) Est-il besoin de dire que tout cela est spécifiquement chrétien ?

A qui veut ressembler à Dieu, Grégoire propose des vertus souvent totalement ignorées des païens, telles l'humilité, le renoncement, la charité désintéressée.

Dans l'œuvre de Grégoire la ressemblance à Dieu devient plutôt l'imitation du Christ, μίμησις χρίστοῦ, modèle divin, mis à notre portée (3). Aussi demande-t-il surtout aux fidèles, comme déjà les Pères antérieurs à lui, de reproduire les traits, les vertus du Sauveur. Il sait combien Saint Paul répétait avec instance qu'il faut « former le Christ en nous, porter en nous la ressemblance du Christ, » (4) avoir les pensées, les sentiments de Jésus et vivre en conformité avec ses actes (5), en sorte que Jésus vive en nous, à notre place (6). Que de fois n'a-t-il pas médité les paroles mêmes du Sauveur : « Je suis la voie » (7) la seule qu'on puisse suivre en sûreté ; « je vous ai donné l'exemple afin que vous fassiez comme j'ai fait » (8) ?

De la sorte, par l'influence de la Bible et de la Tradition, la notion platonicienne d'ὁμοίωσις θεῷ est transformée, élevée au plan chrétien.

De même, le second exemplaire, le mauvais dont

(1) Math. V. 48.

(2) Ephes, V. 5, 197.

(3) Le Christ est « l'image du Dieu invisible. » Col. I. 15.

(4) Gal. IV. 19, Ephes, IV, 13 ; I. Cor. XV, 49 ; Rom. XIII, 14. Grégoire demande souvent de « revêtir le Christ. ».

(5) Philipp. II. 5.

(6) Gal. II, 20.

(7) Jean XIV, 6.

(8) Jean XIII. 15.

parlait Platon, devient, le serpent tentateur mentionné dans la Genèse, c'est-à-dire le démon.

Voici une autre preuve de l'originalité de la conception grégorienne :

Ressembler à Dieu, voilà pour Platon, toute la morale. A son exemple, Clément exige surtout du gnostique l'assimilation divine par la pratique des vertus, par des actes positifs. Mais il est curieux que l'Evêque de Nazianze laisse ce point de vue au second plan. Pour lui, ressembler à Dieu, c'est moins copier avec calme et sérénité, sans grand peine, chaque trait du modèle divin, que lutter courageusement pour retrouver, redresser ἐπανόρθωσις, restaurer ἀνασώσασθαι, purifier enfin l'image primitive, προτέρη εἰκών (1), souillée; puis, après l'avoir dégagée de tout élément étranger et impur, la garder à l'abri de toute corruption (2).

Pourquoi Grégoire préfére-t-il cette conception austère, comme négative de la sainteté, à la sereine et douce imitation du modèle divin ? Parce que, croyons-nous, le dogme du péché originel l'a tout spécialement et très fortement impressionné. Très souvent il l'expose; ses poèmes surtout montrent combien il a perçu vivement notre misère native et notre tendance vers la vie inférieure des sens. Plus que tout autre, il a senti le lourd poids de la chair qui entravait l'élan de son âme vers la contemplation tant désirée. Voilà pourquoi il en vint à aimer présenter la vie chrétienne comme une lutte énergique contre la vie des sens révoltés, pour retrouver l'harmonie de notre nature et dégager l'image première. Ses tendances à un ascétisme rigoureux, ses sympathies pour la morale stoïcienne ont dû l'amener aussi à cette manière de voir. Peut-être enfin, a-t-il subi quelque influence des Ennéades qui avaient présenté la ressemblance de l'âme à l'Un, comme un bien de nature retrouvé, dégagé des éléments étrangers par une purification austère et un dépouillement douloureux. Le sage plotinien devait sans cesse tailler, enlever, sculpter (1).

(1) P. G. 37, 1432, v. 16; même idée, or. 33 12, P. G. 36, 220.

(2) Or. 40 32, or. 40 2.

Résumons cette enquête. En utilisant la philosophie platonicienne et l'enseignement biblique déjà rapprochés par les Alexandrins, l'Evêque de Nazianze a su présenter la morale évangélique d'une façon nouvelle, très adaptée à ses contemporains, imprégnés des doctrines néo-platoniciennes sur la ressemblance et l'union à Dieu.

Son langage rappelle sans doute celui des Ennéades, — dont il semble bien s'être inspiré parfois, — mais sa pensée reste proprement chrétienne. La voici toute entière, dans ce résumé : ressembler à Dieu c'est, avec le secours de la grâce, garder pure l'image divine restaurée par le Baptême, puis imiter la sainteté de Dieu, ou plutôt de Jésus-Christ, image substantielle du Père, dont toute la mission a été de relever l'image déchue en Adam et de lui apporter un modèle à la fois vivant et bien à sa portée. Idéal très élevé, mais pourtant accessible à tous, non plus seulement à quelques sages privilégiés, isolés dans leur égoïsme orgueilleux et méprisant la foule vulgaire. Idéal dont on ne peut sérieusement suspecter l'orthodoxie, par trop manifeste, bien loin qu'on puisse penser que Grégoire se soit lourdement mépris, en voulant faire passer dans les symboles platoniciens une doctrine qu'ils ne pouvaient contenir, comme si son langage avait trahi sa pensée. On voit ainsi ce que penser de cette conclusion de Christ : « Hellénisme et christianisme ne font, chez Grégoire, qu'une seule entité..., il n'a pas senti que la forme grecque n'était souvent pas adéquate au contenu chrétien » (2).

(1) Enn. VI. 5, 2; Enn. VI. 7, 35; Enn. VI. 9, 3, 418. — Idée très fréquente dans la 6e Ennéade.

(2) Wilhelm von Christ. Geschichte der grieschischen liiteratur, München, 1905 (P. 1181-1187). Toutefois, il faut entendre que le christianisme a fait l'unité à son profit, en absorbant le meilleur de l'hellénisme; quant à la méprise de Grégoire, elle n'existe pas.

En réalité, notre théologien a simplement pensé et prêché la doctrine traditionnelle de la ressemblance à Dieu, en Evêque et en philosophe qui goûte le platonisme.

APPENDICE

En étudiant la doctrine de la purification et de la ressemblance à Dieu, dans l'œuvre de Saint Grégoire, nous avons remarqué souvent un double tableau du sage devenu pur et semblable au modèle divin.

De façon plus générale, au cours de cette enquête sur la morale grégorienne, ont été relevées des doctrines et des formules incontestablement empruntées à la philosophie profane et des maximes d'un christianisme très authentique.

N'avons-nous pas entendu Grégoire recommander d'une part, avec les Platoniciens, de ressembler à l'exemplaire divin (1), de se connaître soi-même pour atteindre la beauté de l'archétype (2), de se diviniser en tendant vers Dieu (3), par la vertu, par la raison et les purs désirs, ou par la philosophie (4), de se purifier, de méditer la mort, de se séparer du monde sensible et du corps, source de multiplicité, obstacle à l'ascension vers l'intelligible et à la vision de la vérité pure par l'œil de l'esprit pur (5), de tendre toujours vers ce terme dernier, la contemplation du Beau (6), ou encore de réaliser l'ἀπάθεια décrite en des termes qui

---

(1) Or. 33 12, P. G. 36, 229; or. 38 11, P. G. 36, 324; or. 8 6. P. G. 35, 796; or. 24 15, P. G. 35, 1188.

(2) P. G. 37, 911, v. 6 8. « Γνῶθι σεαυτὸν, ἄριστε,...
Ῥεῖά κεν ὧδε τύχῃς κάλλεος ἀρχετύπου. »

(3) Or. 33 12, P. G. 36, 229; or. 38 11, P. G. 36, 324.

(4) P. G. 35, 796, or. 8 6; or. 21 2, P. G. 35, 1084.

(5) P. G. 37, 986.

(6) P. G. 35, 1084 et *sqq*. Or. 21 2. La recherche de Dieu, le désir de le trouver, la matière considérée comme obscure et pesante, faisant sortir de soi, tirant en bas ; de là le besoin de purification, de renoncement au monde sensible dont les beautés ont du charme... et font oublier Dieu, l'ambition de lui ressembler pour obtenir l'union, terme de ses désirs.... Tout cela est Plotinien. Voir Arnou. (*Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin)*, page 290.

rappellent les stoïciens (1); d'autre part, d'imiter le Christ, le Verbe (2), de garder l'image purifiée au Baptême, à l'abri de tout péché, en observant les commandements, de porter sa croix avec Jésus, de devenir Dieu par la grâce de la Trinité, en recevant le Christ en soi (3).

Voici un double tableau du sage, qui montre d'une façon saisissante combien Grégoire est habile à le présenter sous des traits platoniciens ou chrétiens : « Il rend la philosophie maîtresse de ses passions; il se sépare de la matière avant d'avoir cessé d'en porter le joug; il s'élève au-dessus des choses visibles par la grandeur de sa nature... pour s'attacher aux biens stables (4). Dégagé de la boue, de cette chair méprisable, nuage ou voile, il se mêle à la lumière très pure (5), il entre dans la contemplation du Beau, après avoir secoué les entraves qui appesantissaient l'aile de sa pensée » (6).

Mais si ce portrait est plotinien, en voici un dont le christianisme est indiscutable : « La Croix arrache au monde le vrai sage, elle le subjugue; il attache sa chair à elle et désire mourir avec le Christ pour s'élever vers les hauteurs (7); son but est de donner à l'âme des ailes et de l'arracher au monde pour la donner à Dieu, de garder l'image divine dans sa pureté, ou de la restaurer si elle tombe, de recevoir le Christ par l'Esprit Saint dans la demeure de sa poitrine pour devenir Dieu et atteindre le bonheur du ciel » (8).

(1) P. G. 37, 71, Epist. 32; P. G. 37, 698, v. 259.

(2) Or. 47 3, P. G. 35, 597.

(3) P. G. 35, 312; or, 39 10, P. G. 36, 344; or. 12 14, P. G. 35, 848, etc.

(4) P. G. 35, 1204, or. 25 4.

(5) P. G. 35, 1084, or. 21 2.

(6) Autres textes de couleur néo-platonicienne : Or. 8 6, P. G. 35, 796; or. 16 15, P. G. 35, 954; P. G. 37, 986; P. G. 37, 911, v. 3, 8.

(7) P. G. 37, 623, v. 565, 567.

(8) Or. II 22, P. G. 35, 432, même influence chrétienne, or. 39 10, P. G. 36, 344; P. G. 37, 714, v. 465, 470; or. 39 8, P. G. 36, 344, or. 40 3, P. G. 36, 361. D'après ces textes, le sage est celui qui se libère du vieil homme et imite les vertus du Christ pour mériter la vision face à face de la Trinité.

De ces doubles maximes, de ce double tableau du sage, faudra t-il conclure à un certain dualisme dans la morale grégorienne? Faudra t-il penser, comme on l'a prétendu des Pères platonisants, que la morale purement rationnelle d'origine platonicienne ou stoïcienne et la morale chrétienne coexistent et se juxtaposent sans unité ni fusion dans la pensée de notre théologien? On en viendrait ainsi à penser qu'il y aurait chez lui, comme deux hommes : le philosophe très attaché à la pensée grecque et présentant la ressemblance à Dieu en pur disciple de Platon, puis l'Evêque, tenu par fonction, à parler devant les fidèles un langage d'un christianisme irréprochable. Allant plus loin, d'autres l'accuseraient, lui, comme les Alexandrins (1), d'avoir altéré la morale chrétienne par les doctrines helléniques qu'il a reçues ou de l'avoir réduite, d'une facon sans doute inconsciente, à l'ordre purement naturel.

Que penser de cette interprétation de l'œuvre de Grégoire?

Pareilles conclusions supposeraient une méconnaissance profonde de son œuvre, ou d'autres soucis que celui de la vérité objective.

Quant à nous, nous constatons simplement que Grégoire unit aux éléments surnaturels de son enseignement moral des éléments rationnels empruntés aux profanes. Mais dans sa pensée et en droit, rien ne s'oppose à cette union, puisque la morale chrétienne implique la morale purement humaine et se greffe sur elle, comme la grâce sur la nature.

Laissant de côté cette question de principe traitée depuis longtemps, voyons s'il y a, en fait, dualisme dans la morale grégorienne.

Les deux plans qu'on dit simplement juxtaposés, ne le sont qu'en apparence. En réalité, ils se fondent constamment, ou plutôt le plan surnaturel est superposé au plan naturel. Le christianisme de Grégoire a absorbé et sublimé les meilleures données de la morale platoni-

(1) Cette accusation a été portée contre les Pères platonisants, spécialement contre les Alexandrins, conf. Winter. Die Ethik des Clemens von Alexandrien. Leipzig, 1882.

cienne et stoïcienne, en les incorporant à son enseignement moral. De la sorte, il y a vraiment unité dans la pensée de notre théologien et cette unité ne s'est pas établie par le triomphe de l'hellénisme sur la morale évangélique. Bien au contraire, c'est le christianisme qui a profité de cette transposition des plus nobles maximes de la morale païenne, en s'adaptant au goût des contemporains.

Telle est notre interprétation de l'œuvre grégorienne déjà largement justifiée par les deux chapitres précédents, où nous avons montré souvent combien Grégoire avait modifié et adapté les données profanes à la morale traditionnelle. Ajoutons cependant les remarques suivantes :

Jamais l'Evêque de Nazianze ne fait une longue description de l'idéal moral, en formules purement profanes. Quelque note chrétienne s'y trouve toujours mêlée ; c'est dire que le plan surnaturel n'est jamais perdu de vue entièrement. Dit-il, par exemple : « Quiconque se dégage de la matière et de cette enveloppe charnelle..., peut s'unir à la lumière très pure... se déifier... en s'élevant au-dessus de la dualité matérielle ? » Il ajoute aussitôt : « grâce à l'Unité saisie dans la Trinité » (1). S'il conseille : « acquiers par la purification celui qui est pur », il continue : « veux-tu devenir digne de la divinité ? observe les commandements » (2). Et les textes de ce genre abondent.

Bien loin que l'enseignement moral soit ramené par Grégoire à un plan purement humain, le christianisme seul a pu inspirer une foule de passages où la morale est présentée d'une façon tout à fait inconnue des païens. Impossible de citer ici les textes sans nombre où il montre la vie chrétienne, inaugurée par la purification du Baptême qui restaure l'image déchue en Adam, poursuivie en dépouillant le vieil homme et en revêtant le Christ, par des vertus souvent ignorées des païens.

Loin de nous cependant la pensée de nier toute

(1) Or. 21 2, P. G. 35, 108.
(2) Or. 20 12, P. G. 35, 1080.

marque platonicienne dans l'œuvre de Grégoire. Nous croyons même qu'un lecteur non prévenu pourrait assez aisément se méprendre et attribuer à Platon ou Plotin telle description du sage par notre théologien. Mais qu'on n'aille pas conclure hâtivement que sa pensée est restée purement platonicienne. Dans sa bouche, ces termes ont pris un sens nouveau et vraiment chrétien. En les adoptant, il les a élevés à la hauteur de sa foi.

Tout au plus, peut-on dire qu'il a parfois repris, avec quelque indiscrétion et trop peu de mesure, le vocabulaire platonicien et qu'il a voulu faire dire à ces mots plus qu'ils ne pouvaient porter, en les chargeant d'un sens chrétien. Peut-être, encore dans sa noble ambition d'allier l'hellénisme au christianisme, a-t-il vu parfois des ressemblances là où il n'y en avait point ou à peu près.

Encore ne devons-nous rien exagérer dans ce sens. Aujourd'hui l'on cherche trop souvent à opposer l'enseignement des Pères au IVe siècle et le néo-platonisme. N'oublions pas qu'au temps de Grégoire, on cherchait l'union dans les deux camps. Les tendances plotiniennes des chrétiens n'étaient pas rares ; souvent ils donnaient un vêtement néo-platonicien à des doctrines incontestablement conformes à la foi traditionnelle. Les Ennéades, du reste, offraient beaucoup de textes auxquels on pouvait aisément donner un sens orthodoxe.

Dans ce désir mutuel de rapprochement, on voyait alors peut-être des ressemblances là où elles n'existaient pas. Grégoire lui-même a peut-être quelquefois conclu témérairement de la ressemblance du vocabulaire chrétien et platonicien à celle de la pensée.

Ces quelques réserves faites, il ne reste pas moins vrai qu'en général, pour avoir sa véritable pensée, il ne faut point opposer les formules et conceptions platoniciennes de son œuvre, aux doctrines et formules proprement chrétiennes. Cette opposition qui ne lui est jamais apparue, n'existe pas non plus dans son œuvre. Point de dualisme dans sa morale ; au contraire, qui veut saisir sa véritable pensée doit les rapprocher, les regarder même comme équivalentes. De la sorte, pour avoir le sens des symboles plotiniens qu'il emploie,

tels : purification de la poussière, de la boue, ascension vers l'intelligible, ressemblance au modèle, il faut leur substituer ceux-ci, qui ordinairement les accompagnent et en indiquent la portée réelle : détachement de la chair corrompue en Adam, affranchissement du péché, ascension vers la Trinité, imitation du Christ. Percevoir la lumière par la lumière équivaut ainsi à saisir la Trinité par une âme exempte de péché et habitée par le Verbe.

Mais, dira-t-on peut-être, cette conclusion n'est-elle point téméraire ? Loin de l'être, elle se trouve au contraire autorisée formellement par Grégoire lui-même, qui nous met sur la voie et nous invite à regarder les formules plotiniennes et chrétiennes qu'il emploie, comme identiques et en parfait accord dans sa pensée : « L'observance des commandements, dit-il expressément, voilà la purification de la chair οὗ δὲ ἐντολῶν τήρησις, σαρκὸς κάθαρσις (or. 39 [8]), ou encore : « Le Baptême, c'est la séparation, le dépouillement de la chair. » (or. 40 [7]) Du reste, ne dit-il pas très clairement : « C'est du Christ seul que procède toute vie pure. » Il ne connaît pas d'autre source de vertu. Ainsi est manifeste l'unité de son enseignement moral, dont le Christ seul demeure le centre.

Retenons cette parole qui résume bien toute sa pensée. Le Christ, en effet, a pris dans son œuvre la place que les traditions païennes, le polythéisme occupent dnns l'œuvre de Platon et de Plotin.

C'est dire qu'il a transposé et élevé sur un plan chrétien, dressé par son activité originale et créatrice, l'enseignement épuré de la morale platonicienne.

On voit maintenant combien l'Evêque de Nazianze disait vrai, lorsqu'il déclarait qu'élevé dans les lettres profanes il en avait gardé la langue fleurie, mais qu'il l'avait ensuite ennoblie par les lettres divines (1), c'est-à-dire élevée en la libérant de son contenu païen et en la rendant apte à exprimer la vérité chrétienne.

(1) Or. 36 4, P. G. 36, 269.

S'il a présenté parfois son enseignement moral sous un vêtement platonicien, il l'a pensé en Evêque attaché à sa foi. C'est le christianisme qui informe sa pensée ainsi qu'il inspire toute sa vie ; il demeure pleinement maître de son esprit et de son cœur.

CHAPITRE IX

« (θεὸς)... εἰς ὃν πᾶσα ἔφεσις ἵσταται, καὶ ὑπὲρ ὃν οὐδαμοῦ φέρεται... Τοῦτο γὰρ ἐστι τὸ τῶν ὀρεκτῶν ἔσχατον, καὶ οὗ γενομένοις πάσης θεωρίας ἀνάπαυσις. » Or. 21 2, P. G. 35, 1084.

« En Dieu, tout désir se repose, ne se portant pas plus loin.... Il est, en effet, le suprême objet de nos désirs ; lorsqu'on l'atteint, toute contemplation se fixe dans la quiétude. »

LA CONTEMPLATION

OU L'INFLUENCE NÉO-PLATONICIENNE

SOMMAIRE

I. — *La contemplation de Dieu, fin de l'homme.*

Large fondement biblique. — Développement scientifique facilité par Clément d'Alexandrie et par les platoniciens. — Adaptation constante et union des formules néo-platoniciennes aux données chrétiennes.

II. — *L'action élève à la contemplation.*

Formules plotiniennes, mais conception étrangère à Plotin, — πρᾶξις et θεωρία proprement chrétiennes.

III. — *Description de l'union contemplative.*

Insuffisance des sources scripturaires. — Large influence du néo-platonisme pour la doctrine et pour la terminologie. — Originalité et indépendance de Grégoire. — Elimination des erreurs de Plotin, épuration de son enseignement, adaptation au christianisme.

CONCLUSION

Large influence néo-platonicienne, mais transposition constante dans le plan chrétien.

Purification, ressemblance à Dieu, telle est, d'après Grégoire et les platoniciens, la voie qui mène à la contemplation. Vers elle, toute la discipline ascétique est orientée, comme vers son terme.

Voici une formule concise de Grégoire qui résume excellemment toute sa méthode : « Parce qu'il est inaccessible, Dieu provoque l'admiration ; par l'admiration, il fait naître le désir ; par le désir, il purifie ; par la purification, il nous rend semblables à Lui : alors il entre déjà en relations intimes avec ceux qui sont devenus tels, Dieu faisant un avec des dieux et se laissant connaître d'eux » (1).

I

Connaître et contempler Dieu, c'est toute la fin de l'homme. Quiconque s'élève là, atteint le sommet de la vertu et du bonheur.

Conception assurément très vieille ! Grégoire l'avait reçue, sous une forme évidemment plus simple, dans les catéchèses populaires. Elle faisait partie de tout enseignement chrétien, fût-il le plus rudimentaire et le plus humble, car elle constituait un élément essentiel de la doctrine évangélique. L'Ecriture, en effet, n'affirmait-elle pas d'une façon très nette et fréquente que l'homme est destiné à la contemplation du ciel et que le Sauveur n'est venu ici-bas que pour nous rendre les droits à la vision faciale ? Grégoire, qui la connaissait tant, a médité souvent les textes classiques en cette matière, celui de Saint Jean : « Vous connaître, vous le seul vrai Dieu et Celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ, telle est la vie éternelle » (2), et celui de Saint Paul (3) : « Nous voyons actuellement à travers un miroir

---

(1) P. G. 36, 317, or. 48 7. « τῷ δέ ἀλήπτῳ θαυμάζηται, θαυμαζόμενον δὲ ποθῆται πλέον, ποθούμενον, δὲ καθαίρῃ, καθαῖρον δὲ θεοειδεῖς ἀπεργάζηται, τοιούτοις δὲ γενομένοις... ἤδη προσομιλῇ... θεὸς θεὸις ἑνούμενός τε καὶ γνωριζόμενος.... »

(2) Jean 17 3.

(3) Cité dans P. G. 36, 192, or. 32 15 ; allusion dans or. 20 12, P. G. 35, 1080.

et de façon énigmatique, mais nous verrons alors face à face ; actuellement, je connais d'une façon partielle, je connaîtrai alors comme je suis connu. » (1) Commentant, dans une autre circonstance, le même texte paulinien, il écrit : « Nous avons la promesse de connaître un jour autant que nous sommes connus », lorsque nous entrerons dans le royaume des cieux ; car « je pense qu'entrer dans le royaume des cieux, c'est acquérir ce qu'il y a de plus parfait et de plus pur. Or, la plus parfaite des réalités est la connaissance de Dieu » (2).

Au cours de ses longues méditations d'Ecriture, il a « découvert », comme il dit, que les symboles bibliques : l'arbre de la vie éternelle (3), le royaume des cieux (4), désignent la contemplation et la connaissance de Dieu réservée à ceux qui se sont purifiés pour gravir la montagne où Dieu se montre encore, comme jadis à Moïse.

Ainsi, soit par citations proprement dites de la Bible dont il s'autorise expressément, soit par développement de courtes formules bibliques, interprétées parfois de façon allégorique, notre théologien établit que la contemplation est la fin de l'homme.

Voilà sa doctrine solidement bâtie sur le terrain ferme de l'Ecriture. Mais il n'a pu trouver à cette source le développement scientifique qu'il lui a donné.

Plutôt que de le créer de toutes pièces, il devait naturellement chercher à utiliser l'œuvre de ses devanciers. C'est précisément ce qu'il fit en s'adressant aux Alexandrins.

Clément d'Alexandrie avait donné à la gnose et à la contemplation qui la couronne (5), une importance

---

(1) I. Cor. 13 12, cité dans or. 32 15, P. G. 36, 192.

(2) Or. 20 12, P. G. 35, 1080. « τελεώτατον δὲ τῶν ὄντων, γνῶσις θεοῦ. »

(3) « Ξύλῳ πάλιν πρόσελθε
Ζωῆς ἀεὶ μενούσης
Ἡ δ'ἔστιν, ὡς ἀνεῦρον
Γνῶσις θεοῦ μεγίστου. » P. G. 37, 1442.

(4) P. G. 37, 964, v. 257, 259. « τίς δ'ἡ βασιλεία ; τοῦ θεοῦ θεωρία. »

(5) Strom. II. 10 ; Strom. 10 ; Strom. IV. 23 ; V. 14 ; VI. 12 ; IV. 25 ; Strom. V. 14, traitent de la contemplation gnostique.

capitale dans son œuvre. A ses yeux, cette connaissance scientifique, fondée sur l'Ecriture et couronnée par la contemplation, est la fin propre de l'homme, le sommet de la vertu et du bonheur (1). « Nous ne contraignons point le taureau à chasser, ni le chien à labourer. Nous employons chacun d'eux à ce qui lui convient naturellement. Ainsi, recueillant dans l'homme, fait pour contempler le ciel, plante vraiment céleste, les privilèges qui sont propres à sa nature et le distinguent des autres animaux, nous l'invitons et nous l'exhortons à la connaissance de Dieu » (2). Cette « gnose amène à la fin dernière et parfaite, elle fait passer l'homme de progrès en progrès mystiques jusqu'à ce qu'elle ramène celui qui est pur de cœur au lieu suprême du repos, lui apprenant à contempler Dieu face à face (3). Heureux, l'homme qui contemple alors l'ornement sans déclin de l'immortelle nature (4).

Comme lui, Grégoire conseille : « faisons luire à nos yeux la lumière de la gnose » (5). Comme lui, il a des sympathies pour les chrétiens supérieurs, à la foi savante, semblables au philosophe Héron (6). A ses yeux, « connaître Dieu est la chose la plus parfaite ; le contempler, c'est toute la fin de l'homme (7), son vrai bonheur, et le comble de tous ses vœux (8).

---

(1) Strom. II. 22, P. G. 8, 1080.

(2) Protreptique, P. G. 8, 216, n° 28 « τὸν ἄνθρώπον ἐπὶ τὴν οὐρανοῦ γενόμενον θέαν, φυτὸν οὐράνιον, ὡς ἀληθῶς, ἐπὶ τὴν γνῶσιν παρακαλοῦμεν τοῦ θεοῦ. »

(3) Strom. VII. 10, P. G. 9, 480.

(4) Strom. IV. 25, P. G. 8, 1364. La gnose amène à la contemplation. Strom. VI. 7 ; P. G. 9, 284. Tout sage aime la gnose. Strom. VI. 7, P. G. 9, 277. Grandeur et joie ineffable de la contemplation : Strom. V. 14 ; unique soin du gnostiqne. Strom. IV. 25.

(5) Or. 40 37, P. G. 36, 412.

(6) Or. à l'éloge d'Héron, P. G. 35, 1197 et *sqq*.

(7) Or. 20 12, P. G. 35. 1080 ; même idée, P. G. 37, 1500, v. 286 A ; P. G. 37, 1355, v. 19, 25, 27.

(8) Or. 21 2, P. G. 35, 1082 ; or. 32 15, P. G. 36, 192 ; or. 39 8, P. G. 36, 543 ; or. 28 6, P. G. 36, 32. La connaissance ou contemplation de Dieu présentée par Grégoire comme la fin dernière et heureuse de l'homme : or. 30 6 ; 28 17 ; 40 45 ; 32 15 ; 33 17 ; 39 20.